

## Del postulado práctico a la visión escatológica (Un itinerario de Kant a los románticos)

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO, Sevilla

El objetivo que anima las siguientes consideraciones tiene que ver con el modo en que tuvo lugar la recepción de la teoría ética y la filosofía de la religión kantiana entre los años 1795 y 1800 en los pensadores más importantes de la llamada *Frühromantik*, y cómo dicha recepción fue convertida en el cauce de una reflexión mucho más amplia, en la que confluyeron los más importantes acontecimientos espirituales del momento, como la revisión pietista de la Reforma, la elaboración de una nueva mitología, o la interpretación estética del fin de la historia.

No hay motivos para pensar que, en los últimos años del siglo XVIII, los jóvenes románticos alemanes estuvieran en condiciones de leer la *Crítica de la razón pura* en los términos “mesiánicos” en que fueron leídos sus textos posteriores. En general, la obra fue vista más bien como una recuperación del papel activo del yo en el conocimiento o, en el mejor de los casos, como la apertura de un espacio filosófico a la libertad que habría de ser detallado en sucesivas obras. Así, Novalis afirma que “en realidad el criticismo (...) es aquella doctrina que nos remite a nosotros mismos en el estudio de la naturaleza”<sup>1</sup>, y la naturaleza puede ser representada como “un índice sistemático y enciclopédico o plan de nuestro espíritu”<sup>2</sup>. Sin embargo, hoy es fácil ver que ya la misma *Crítica de la razón pura* contiene, al menos esbozados, los motivos fundamentales que harían del romanticismo temprano alemán una filosofía de la volición, de la acción y del deseo. Para Kant, la voluntad es, ciertamente, la capacidad de autodeterminarse con independencia de los estímulos externos. Sin embargo, parece resistirse a admitir que esa superación de la exterioridad empírica es posible merced al hecho de que la razón aspira a la superación absoluta de todas las condiciones empíricas, y que esa aspiración es una forma de deseo. Para Kant, “la razón determina en una ley práctica inmediatamente la voluntad, y no por medio de un sentimiento de placer y desagrado (...), y sólo el que puede ser práctica como razón pura le posibilita el ser legisladora”<sup>3</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, Kant reconoce que los imperativos de la moralidad no son, ellos mismos, motivos suficientes para la acción práctica, “ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* necesariamente”<sup>4</sup>. El bien es apetecible por la razón, precisamente en la medida en que trasciende sus propios condicionamientos sensibles. La razón aspira a la realización de la libertad en el mundo, no de un modo parcial y relativo, sino en cuanto cumplimiento universal e incondicionado de la ley moral. Si se me permite la expresión –poco precisa y literaria en exceso– la razón es el *deseo de lo Absoluto*.

Es más fácil aún hacer esta lectura en las obras directamente relacionadas con la razón práctica. Sin duda, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o en la *Crítica de la razón práctica*. No vamos a detenernos en este punto, ampliamente conocido. Merece la pena, en cambio, que nos recordemos brevemente el modo en que Kant conecta su concepto de moralidad con una reinterpretación del destino ético del cristianismo, desde las *Lecciones de ética* de los años 1775 y 1781 hasta una obra muy posterior como *La religión dentro de los límites de la mera razón*, escrita entre 1792 y 1794 y publicada precisamente en Jena en los años más decisivos de la constitución del romanticismo temprano. Aquí vemos cómo la construcción de la filosofía moral kantiana va de la mano de una reconsideración del papel de la religión cristiana. Es más que obvio que, en ellas, Kant asume el proceso de

---

<sup>1</sup> Novalis *Schriften* [NS, en adelante], III, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer Verlag, 1975, p. 429.

<sup>2</sup> *Ibid*, II, pp. 583-584.

<sup>3</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, A45B46, Alfaguara, Madrid, 1993, trad. de Pedro Ribas, pp. 132-133.

<sup>4</sup> *Id.*, A813B841, p. 635.

interiorización y de subjetivización luterano en un modo que disuelve el enfrentamiento clásico entre fe y obras que parecía estar en la base de toda la disputa protestante. Porque, en último término, y si se me permite expresarlo de este modo, para Kant la fe es *la forma* de las obras, en el sentido que da a esta expresión en la *Fundamentación* y, con mayor precisión, en la *Crítica de la razón práctica*<sup>5</sup>. Si es verdad que “a Dios no le interesa la acción, sino el corazón”<sup>6</sup>, entonces eso significa que el horizonte religioso limita el ámbito de todo aquello que el hombre, en tanto sujeto moral, *quiere* en atención a la forma pura del deber.

Pero, cuando queremos ir más allá de estas conexiones superficiales entre la religión cristiana y la ética y filosofía de la religión kantianas, vemos que el proyecto de interpretar la religión en un modo puramente moral (tal es el sentido de *La religión dentro de los límites de la mera razón*) acaba introduciendo interesantes disonancias en el espléndido concierto de su filosofía práctica. Esto es especialmente obvio en sus *Lecciones de Ética*. Lo que, ante todo, subraya Kant al hilo de sus *Vorlesungen* es la necesidad de que la moralidad sea vista a través de un doble prisma: por un lado, el del discernimiento y, por otro, el de la ejecución. Sin esta diferencia, no podemos entender el curso de su filosofía moral y de la religión. En el primer caso, lo moral surge en la medida en que somos capaces de poner entre paréntesis nuestras inclinaciones y atender a aquello que podemos querer como ley universal; pero en el plano de la ejecución, que al fin y al cabo es el determinante aquí, la moralidad requiere de un estímulo. Debo poner entre paréntesis mis inclinaciones para *decidir* qué es bueno, pero sólo una inclinación puede llevarme realmente a *hacer* algo bueno. Por eso dice Kant que “si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral”<sup>7</sup>. De ahí la explicación de Rodríguez Aramayo, según el cual, “en el plano del discernimiento la moral se muestra completamente autónoma, ya que la razón se basta y se sobra para discriminar las pautas morales de las pragmáticas. Pero en el plano del móvil, pese a considerar como tal el respeto que infunde la ley moral, la ética habrá de contar en cierto modo con la religión, para establecer las condiciones de posibilidad del bien supremo”<sup>8</sup>.

Cuando permanecemos en el ámbito del principio del discernimiento, obtenemos la “pauta” moral, mientras que cuando lo hacemos en el ámbito del principio de la ejecución, hablamos del “móvil”. En efecto, tal es la contradicción más costosa de la ética kantiana: que la moralidad necesita prescindir de toda motivación externa para ser moralidad, pero a su vez necesita de alguna motivación para darse en absoluto. ¿Qué solución tiene esta paradoja? Todo el problema parece proceder del hecho de que Kant opone siempre deber e inclinación, pero al mismo tiempo reconoce la necesidad de la inclinación para la ejecución del deber. La única salida a este problema vendría dada si pudiéramos pensar al menos en *una* “inclinación moral”, esto es, incondicionada. Es decir, que la realización absoluta del deber fuese para nosotros *estimulante*. En cierto sentido, esta pregunta será contestada por el romanticismo temprano alemán, suponiendo una inclinación cuyo objeto es, efectivamente, la totalidad del bien. O dicho de otro modo: la única inclinación “moral” es el anhelo de lo Absoluto, el deseo de realizar el Reino de Dios, lo que los románticos tematizaron luego como *Sehnsucht* y que sería caricaturizada después por tantos detractores de un romanticismo siempre entendido como extravagante, pasional y enajenado. Pero lo que Novalis y Schlegel piensan como “nostalgia” es, efectivamente, la inclinación hacia una realidad radicalmente libre y despojada de la insoportable deficiencia moral del mundo empírico. Inclinación de un sujeto, pues, que carece de interés empírico alguno, pues su objeto es la ley misma representada en su triunfo definitivo, es decir, la totalidad del bien. Al mismo tiempo, ese deseo no afecta a la forma de mi acción en un modo que pudiera violar el carácter universalista del imperativo categórico: más bien, ese

---

<sup>5</sup> Cf. Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p. 82, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002, trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, p. 44.

<sup>6</sup> Kant, I., *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 2002, trad. de R.R. Aramayo, p. 74.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>8</sup> Rodríguez Aramayo, R., “La cara oculta del formalismo ético”, introducción a: Kant, *Lecciones de ética*, Op. Cit., p. 23.

deseo es el puro querer de la realización del bien en toda circunstancia, a todos los efectos, sin matices ni disonancias.

En todo caso, Kant siempre reconoce que la realización del bien (aquello que él piensa como autodeterminación de la voluntad en atención a la forma de la ley) no es posible para el hombre. Esto es importante y el no subrayarlo lo suficiente hace que se siga oyendo hablar del “rigorismo kantiano”. Kant no es rigorista porque, en el fondo, Kant cree que la moral es *irrealizable* por el ser humano. Si moral es el acto por el cual un sujeto determina su acción de acuerdo con el imperativo categórico, la moral no es más que un perpetuo y estrepitoso fracaso. Y la moral fracasa porque el hombre es un ser sometido a la ineludible experiencia de la finitud, desde la cual toda pretensión del deber está, de antemano, condenada a la ruina. En términos antropológicos, Kant sigue siendo profundamente luterano. Más aún: calvinista, pues cree en la radical corrupción de la voluntad humana<sup>9</sup>. Ahora bien: lo que salva a la ética kantiana de ser, por un lado, una mera teoría del discernimiento moral (a lo que frecuentemente es reducida en diferentes éticas contemporáneas), y por otro, de un pesimismo luterano, es precisamente la posibilidad de abrir ese espacio que Kant llama “fe racional”, dentro del cual es al menos pensable la realización del bien por medio de la co-participación de una voluntad santa en el mismo. O dicho con las palabras de Kant, la *asistencia divina*: “[En el Evangelio,] los principios de la moralidad son ejecutados en su entera santidad y esto se resume así: debes ser santo porque el hombre es imperfecto, y este ideal tiene un complemento, a saber: la asistencia divina”<sup>10</sup>. Más tarde insiste en esta misma idea: “La ley no ha de ser indulgente, sino que debe mostrar la máxima pureza y santidad; a causa de nuestra debilidad hemos de esperar asistencia divina, con el fin de que consigamos cumplir con la ley moral y se supla la pureza de que adolecen nuestras acciones. La ley ha de ser pura y santa en sí misma. La razón de ello es que la ley moral es el arquetipo, el patrón, el modelo de nuestras acciones. El modelo ha de ser exacto y preciso. De no serlo, ¿cuál sería el criterio para juzgar?”<sup>11</sup>. Así pues, la ética kantiana no es simplemente un procedimiento racional, universalista, ilustrado al que se le hubieran añadido ciertas rémoras teológicas más propias del carácter de Kant que de la estructura interna de su sistema. Antes bien, la ética kantiana es profundamente teológica y sin su profunda significación religiosa sería una ética vana, como lo son las éticas que tratan de seguirla en el plano del discernimiento (encaminadas a la dilucidación del *deber* y meramente procedimentales), pero carentes de lo único que hace de la reflexión ética algo verdaderamente orientado a la acción humana: una motivación. Kant lo dice en multitud de ocasiones y de diferentes maneras: “En la ejecución ha de haber una tercera instancia que fuerza a hacer lo que es moralmente bueno. Ahora bien, en el plano del discernimiento de la moralidad no precisamos de tal instancia”<sup>12</sup>. Y luego: “Las leyes morales pueden ser correctas sin contar con una tercera instancia. Pero en la ejecución serían vanas, si una tercera instancia no nos forzara a ello. Se ha considerado certeramente que las leyes morales no tendrían efecto sin contar con un juez supremo, puesto que no habría ningún móvil interno, ninguna recompensa y ningún castigo. Así pues, el conocimiento de Dios es necesario en la aplicación de la ley moral”<sup>13</sup>.

Decimos, pues, que la religión y la ética están indisolublemente mezcladas en el pensamiento kantiano, de forma que no es posible arrancar la primera, como si se tratara de un tumor maligno, sin afectar fatalmente a todo el organismo. Ahora bien, ¿de qué religión estamos hablando? ¿basta con explicitar esta dependencia del bien con respecto al auxilio divino para pensar que Kant sea un simple catequista encubierto? Y es que esta relación sólo se entiende si comprendemos al mismo tiempo que, en el proceso de acoplamiento moral-religión llevado a cabo por Kant, no se está meramente *teologizando* la moral, sino que también se opera una transformación de la religión de acuerdo con un auténtico proyecto

---

<sup>9</sup> Cf. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, II:I-III.

<sup>10</sup> Kant, I., *Lecciones de Ética*, Op. Cit., p. 48.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>13</sup> *Ibid.*

de secularización que, de un modo más o menos consciente, tanto Kant como después Hölderlin, Hegel, Novalis, Schleiermacher, Schlegel, etc., tratarán de llevar adelante como uno de los objetivos más fundamentales e irrenunciables de sus filosofías.

Sea correcta o no esta interpretación de Kant, lo cierto es que, entre los años 1795 y 1800, se llevó a cabo en Alemania, y muy especialmente en Jena, una lectura de los textos kantianos bien próximas a estas reflexiones que estoy exponiendo, lectura ligada indudablemente a la docencia de Schiller, Fichte y Reinhold en la pequeña ciudad de Turingia. La conclusión de esta doble lectura ético-religiosa es que la raíz de lo racional consiste en la progresiva impugnación de todos los condicionamientos empíricos que obstaculizan su deseo de expansión infinita y la erección de un estado posthistórico que los jóvenes idealistas de Tubinga llamarán después “Reino de Dios”. Este proceso afecta, por supuesto, a la religión cristiana, cuyo anuncio se completa con su propia autodisolución como fe histórica, y que tiene como consecuencia una radical crítica a las condiciones sociales, políticas, religiosas y morales del presente.

Esto es obviamente así en Schiller, que abarrota una sala de la Universidad de Jena hablando sobre la Historia Universal. En muchos sentidos, el proyecto de Schiller no es otro que el de encarnar la razón en el deseo, explicitando así la dimensión volitiva de la razón kantiana. De tal empeño da cuenta, sin duda, una obra como *Sobre la educación estética del hombre*. Pero especialmente interesante para nuestro tema es la formulación del concepto de “belleza moral”, que recoge precisamente la posibilidad de que la realización del bien no vaya vinculada necesariamente al modo de la coacción, sino que sea la consecuencia de un *impulso*. De la importancia de Schiller en la formación de los primeros románticos se ha escrito mucho. Sirva aquí como testimonio de ello la carta que le envía Novalis el 22 de septiembre de 1791, donde confiesa: “Usted enciende miles de destellos en mí y me ha sido siempre más útil para mi formación y forma de pensar que las deducciones y pruebas mejor fundadas”<sup>14</sup>.

Pero Schiller no sólo recibe y desarrolla las intuiciones kantianas en la dirección del romanticismo alemán. También aporta la intuición de una resolución estética del proyecto kantiano. Schiller considera que la realización de la tarea moral en la historia tiene como símbolo y motor la experiencia estética, pensada como reconciliación de naturaleza y libertad. De ahí que comparta la idea, extendida por Winckelmann, Herder, y otros, de que el hombre moderno necesita una nueva mitología, es decir, una expresión artística y sensible de la libertad, aquello que logra, en palabras de Schiller, “hacer visible lo invisible”. La culminación de la tarea moral en la historia transita por el cauce de una verdadera *paidea estética*, esbozada por Schiller y Goethe desde los ideales de la cultura griega (posteriormente, en el romanticismo, también se tomará como referencia idealizada la Europa cristiana del Medievo), como contrapunto a las deficiencias de la sociedad y el espíritu modernos. De ahí que, según Novalis, “la Naturaleza debe llegar a ser moral. Nosotros somos sus *educadores*, sus *tangentes* morales, sus estímulos morales. La cuestión es si la moral se deja objetivar y *organizar* como el entendimiento: *moral sensible*”<sup>15</sup>. Esta manifestación sensible de lo ideal tiene eco también en las palabras de Friedrich Schlegel, cuando dice: “Un ideal es a la vez idea y *factum*. Si los ideales no tienen para el pensador tanta individualidad como los dioses de la Antigüedad para los artistas, entonces toda ocupación con las ideas no es más que un cansino y aburrido juego de dados con fórmulas vacías”<sup>16</sup>. Pero ya antes, en el propio Kant: “La razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (como principios reguladores), y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad”<sup>17</sup>. Aquí está ya la base del concepto de “*romantisieren*” y del llamado “idealismo mágico” formulado por Hardenberg en la carta que acompaña el manuscrito *Glauben*

<sup>14</sup> NS, IV, Op. Cit., p. 90.

<sup>15</sup> NS, III, Op. Cit., p. 252.

<sup>16</sup> Schlegel, F., *Athenäums-Fragmente*, en: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [en adelante *KFSA*], tomo II, Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien, 1967, p. 184.

<sup>17</sup> Kant, *KrV*, A569B597, *Crítica de la razón pura*, Op. Cit., p. 486.

*und Liebe* que fue enviado a Friedrich Schlegel el 11 de mayo de 1798<sup>18</sup>. En estos años afirma: “Magia es el arte de tratar el mundo de los sentidos a voluntad”<sup>19</sup>.

“Mágico” y “romántico” será precisamente el objeto de los cuadros de Caspar David Friedrich, por tomar un ejemplo del terreno artístico, y que José Luis Molinuevo describe en los siguientes términos: “Pintar un paisaje es entonces pintar una intimidad, la naturaleza que siente y habla a través del pintor. (...) De ahí que pintar paisajes sea pintar sentimientos y no objetos. Y la luz no puede ser ya aquella que proyecta el sujeto, sino el momento crepuscular y nocturno de Novalis, el de lo que nace a la vista cuando está ya desapareciendo”<sup>20</sup>. Efectivamente, las condiciones del alumbramiento estético de lo Absoluto sólo son posibles en la retirada del sujeto luminoso que pretende establecer los límites de la realidad misma y encerrarse en ellos. Novalis se ocupa de esta cuestión ya entre 1795 y 1796, en sus *Fichte-Studien*, primer documento donde se plantea la vinculación entre una conciencia derivada y una *paideia* moral proto-romántica<sup>21</sup>.

Ahora bien: lo peculiar del movimiento romántico –tal vez frente a Schiller, y desde luego frente a Kant– es el modo en que aúna tradiciones tan aparentemente dispares como la filosofía práctica de Kant y el proyecto de una educación estética de Lessing y Schiller, por un lado, con motivos intelectuales procedentes del pietismo, el alquimismo, la teosofía, los movimientos milenaristas, etc., a partir de la obra de personajes como Johann Valentin Andreae (autor de una *Cristianopolis*), Paracelso, Zinzendorf, etc. Esta conjunción es posible, sin duda, por la presencia de múltiples sociedades secretas de la época –entre la masonería y los *collegia pietatis*– que extendían precisamente la dimensión escatológica del cristianismo que las Iglesias oficiales habían rechazado. Entre junio de 1794 y marzo de 1799 estuvo presente en Jena, por ejemplo, una *Sociedad de los Hombres Libres* a cuyas reuniones asistían Schiller, Niethammer, Fichte, o el mismísimo Hülsen, cercano a los jóvenes románticos, y cuya obra *Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?* rezuma los grandes principios político-filosóficos de los *Freien Männer*, y que, por su cercanía al panteísmo, ha sido definida como el verdadero inicio del *Atheismusstreit*<sup>22</sup>. Es en este contexto como se entiende que Novalis diga, por ejemplo, lo siguiente: “Debemos intentar ser magos para poder ser realmente morales. Mientras más morales, más armónicos *con Dios*, más divinos, más *unidos* a Dios (...) El sentido moral es el sentido para la existencia sin afección exterior, el sentido para la unión, el sentido para lo más alto, el sentido para la *Armonía*, el sentido para la vida –y el ser– libremente elegidos e inventados y no obstante colectivos, el sentido para la cosa en sí: el auténtico *sentido de la adivinación*”<sup>23</sup>. Y en otro pasaje: “[El idealista mágico] busca un movimiento milagroso, un sujeto milagroso, mientras que éste [el realista mágico] busca un objeto milagroso, una forma milagrosa. Ambos son enfermedades lógicas, formas de locura, en las cuales el Ideal se revela de una doble manera, o refleja seres aislados, sagrados que hacen brillar la luz más alta, verdaderos profetas. Así el sueño es también profético, caricatura de un futuro fabuloso”<sup>24</sup>.

La “aproximación infinita” a lo Absoluto pre-subjetivo tiene lugar en el mito, en la representación profética de un Ideal postergado, pero vislumbrado en el temple estético de ánimo (Schiller): un “dios venidero”, como lo llama Manfred Frank usando la imagen hölderliniana. Y es que el romanticismo concibe el tiempo como modulación del deseo: la nostalgia de lo que “ya no es” configura el pasado; el anhelo de lo que “aún no es”, el futuro. En esta idea converge el ideal de regeneración teológica que Lessing reintroduce en Alemania a partir de su lectura de Joaquin di Fiore, y que encontró eco justamente

<sup>18</sup> Cf. NS, IV, Op. Cit., p. 253.

<sup>19</sup> NS, II, Op. Cit., p. 546.

<sup>20</sup> Molinuevo, J. L., *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 156.

<sup>21</sup> Cf. Frank, M., *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 248-262.

<sup>22</sup> Cf. Oosterling, H., *Denken Unterwegs; Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements*, Amsterdam, B.R. Gruener, 1990, pp. 88-90.

<sup>23</sup> NS, III, Op. Cit., p. 250.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 385.



en esa *Cristiandad insatisfecha* que suponían movimientos como los Hermanos Moravos o los círculos pietistas. Así lo lee el propio Fichte cuando dice: “Concebido idealmente –en cuyo punto de vista es inalcanzable, como todo lo ideal– [el estado de naturaleza] es aquella Edad de Oro del placer sensible sin trabajo corporal que describen los antiguos poetas. Está por tanto *ante nosotros* lo que Rousseau y aquellos poetas ponían *tras nosotros* bajo el nombre de un estado de naturaleza. (Por cierto, es un fenómeno que aparece frecuentemente en el mundo antiguo el describir como lo que ya *hemos sido* aquello que debemos *alcanzar*, y representarlo como algo perdido)”<sup>25</sup>.

Dice Blumemberg que “el tratar de aquella época en que hablaban los animales, los pájaros, los árboles puede convertirse en tarea de la historia, una época cuyos últimos vestigios se conservan en las leyendas y que suben de categoría al ser incorporados a la ilimitada capacidad fagocitadora de la novela, como su propia romantización”<sup>26</sup>. Así, estamos ante el proyecto de liberación de la naturaleza con respecto a todo aquello que la historia, de algún modo, oculta, ensombrece y margina. Pero, desde mi punto de vista, “lo romántico” que queda absorbido por el curso de la historia no es un ideal moral en sentido normativo, sino precisamente aquello que también la moral, en lo que tiene de constructo histórico, ha terminado por ocultar. El mundo es una superficie de signos bajo la cual sospechamos –uso ahora la terminología de Boris Groys– un Absoluto que se retira. Lo Absoluto no es un objeto del entendimiento, ni de los sentidos, sino del deseo: no otra cosa quiere expresar la “nostalgia romántica”, tan a menudo malinterpretada como movimiento de reacción y de resentimiento. “La humanidad no sería humanidad si no hubiera de venir un Reino de los Mil Años. El Principio es visible en cada pequeñez de la vida común, en todas las cosas. (...) El arte debe triunfar sobre la masa bruta”<sup>27</sup>. Así, que la naturaleza no muestre su verdadera forma, que el principio unitario, activo y libre que se sustrae, como *natura naturans*, permanezca oculto por la *natura naturata*, y –cómo no– por la historia, es la fuente de un deseo racional en que se fundan la escatología romántica y su visión quiliástica del tiempo. Esa visión de un Absoluto revelado como fragmento de una totalidad siempre perdida para el sujeto es lo que origina la auténtica “*paideia* estética” en que los primeros románticos fueron capaces de transformar aquel “deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios”<sup>28</sup> que constituyó su *pathos* más genuino, más genial, y más ingenuo.

---

<sup>25</sup> Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*, en: *Fichtes Werke*, tomo VI, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, Op. Cit., pp. 342-343.

<sup>26</sup> Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, trad. de Pedro Madrigal Devesa, p. 239.

<sup>27</sup> NS, II, Op. Cit., p. 291.

<sup>28</sup> Schlegel, F., *Athenäums-Fragmente*, en: *KFSA*, Op. Cit., p. 201.